

Seelsorge in der modernen Gesellschaft

*Spezifische Chancen, Ressourcen und Sinnformen der seelsorgerlichen Kommunikation**

Isolde Karle

Seelsorge und moderne Gesellschaft stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Mehr als andere kirchliche Praxisfelder hat sich die Seelsorge von Anfang an darum bemüht, mit dem Wandel der Gesellschaft Schritt zu halten und sich selbst zu modernisieren und auszudifferenzieren. Empfindlicher als andere kirchliche Praxisfelder hat die Seelsorge die Konkurrenz nicht-religiöser Deutungen menschlichen Lebens, Fühlens und Denkens zu spüren bekommen. Die aufkommende Konkurrenz vor allem zur Psychoanalyse, zu Beraterinnen und Therapeuten aller Art hat Theorie und Praxis der Seelsorge stark irritiert. Seelsorgerinnen und Seelsorger entwickelten vielfach das Bedürfnis, ähnlich professionell zu sein wie die neuen Experten für das Seelenheil, und machten sich auf die Suche nach neuen »Wege[n] zum Menschen«¹. Die Seelsorgetheorie und -praxis hat sich seit den sechziger Jahren dabei vor allem am psychoanalytischen Verständnis der Psyche orientiert. Sie hat ihr Beobachtungsinteresse ganz auf das einzelne Individuum, seine Konflikte, Gefühle und Bedürfnisse konzentriert und in diesem Zusammenhang eigene therapeutische Praxisformen ausdifferenziert.

Diese Entwicklung erscheint heute in mehrfacher Hinsicht als problematisch. Zum einen beginnt man zu realisieren, daß die Seelsorge mit der starken Ausrichtung am Individuum und seiner Psyche den Herausforderungen, die die Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft an den Einzelnen stellt, nicht gerecht wird. Zu wenig kommen die *sozialen* Bedingungen individueller Lebenslagen in den Blick, zu einseitig stehen die individuellen, vor allem frühkindlichen Erfahrungen im Vordergrund.² Zum andern hat die Anpassung der Seelsorge an therapeutische Denk- und Praxisformen ironischerweise zu neuen Enttäuschungen auf Seiten der Individuen geführt. Es zeigt sich, daß Menschen in der pluralistischen Gesellschaft an

* Diese Veröffentlichung basiert auf einem Vortrag, den ich am 23. März 1998 vor dem Pfarrkonvent in Tübingen gehalten habe. Sie nimmt wesentliche Ergebnisse meiner Dissertation auf: *I. Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen-Vluyn 1996.

1. So der programmatische Titel der Zeitschrift »Wege zum Menschen. Monatsschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe«, Göttingen 1954ff.
2. Innerhalb des therapeutischen Diskurses reagieren systemische Denk- und Therapieformen längst auf diese unbefriedigende Entwicklung. Vgl. dazu u. a. *F. B. Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlin/Heidelberg 1988, und *H. Stierlin, Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft*, Stuttgart 1994.

die kirchliche Seelsorge in aller Regel *andere* Erwartungen haben als an säkulare Beratungsstellen. Sie sind nicht selten enttäuscht, wenn der Seelsorger oder die Seelsorgerin aus einer falsch verstandenen Zurückhaltung heraus sich überhaupt nicht als religiöse Figur zu erkennen gibt.

Der Druck zur Zusatzausbildung – Dietrich Rössler spricht spöttisch von der tertiären Sozialisation³ – hat darüber hinaus viele Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer verunsichert. Viele meinen, ohne eine pastoralpsychologische Ausbildung für die Seelsorge nicht hinreichend kompetent zu sein. Die Ausrichtung der Seelsorgepraxis am therapeutischen Modell brachte zudem eine einseitige Orientierung seelsorgerlicher Kommunikation am Setting der Ich-Du-Kommunikation und zugleich eine inhaltliche Fokussierung auf Sinn- und Lebenskrisen mit sich. Die alltägliche, sehr komplexe und vielfältige seelsorgerliche Kommunikation in den höchst unterschiedlichen Zusammenhängen des Gemeindelebens bei Tauf-, Trau- und Beerdigungsgesprächen, bei Krankheit, am Sterbebett und in der Trauerbegleitung, bei Jubilarbesuchen oder im Zusammenhang der Konfirmandenarbeit wird dabei in ihrer Bedeutung unterschätzt und kommt nur marginal in den Blick. Das hat in der Seelsorgetheorie zu einer sträflichen Vernachlässigung der spezifischen Chancen und Ressourcen seelsorgerlicher Kommunikation in den Gemeinden geführt.

Vor allem mit Hilfe des differenzierten Begriffsinstrumentariums der systemtheoretischen Soziologie von Niklas Luhmann soll im folgenden die komplexe Interdependenz von funktionaler Differenzierung der Gesellschaft und Individualisierung beleuchtet werden. Die soziologische Beschreibung der Auswirkungen der modernen Gesellschaftsstruktur auf die Identitätsproblematik von Individuen, auf individuelle Lebenslagen und Lebensformen weist dabei Perspektiven auf, wie die individualistische Engführung pastoralpsychologischer Seelsorgekonzepte zu überwinden ist. Zugleich macht die systemtheoretische Analyse deutlich, daß Seelsorge nur als *religiös* qualifizierte Kommunikation eine *unersetzliche* Funktion für die Menschen in der funktional differenzierten Gesellschaft hat. Nur wenn Seelsorge ihre *spezifischen* Ressourcen und Sinnformen sensibel und differenziert einzusetzen weiß, wird sie den Herausforderungen der Moderne gerecht. Ziel der folgenden Überlegungen ist es insofern nicht, eine neue Seelsorgepraxis oder Zusatzausbildung zu empfehlen, sondern vielmehr die Chancen und Ressourcen der vielfach praktizierten, »ganz normalen« Seelsorge im Zusammenhang des pastoralen Dienstes soziologisch zu rekonstruieren, theologisch zu interpretieren und in seiner hohen Bedeutung angemessen zu würdigen.⁴

3. Vgl. D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, 2., erw. Aufl., Berlin/New York 1994, 202–205.
4. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der beratenden Seelsorge sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes. Zur soziologischen, epistemologischen und theologischen Kritik am psychoanalytischen Paradigma vgl. Karle, v. a. Kap. 2, 3 u. 5. Zur Alltagsseelsorge vgl. auch: E. Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine soziolinguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.

I. Der Wandel der Gesellschaft: von der ständischen zur funktional differenzierten Gesellschaft⁵

Die Gesellschaft war bis ins 18. Jahrhundert hinein primär nach Schichten differenziert. Die verschiedenen Teilsysteme der ständischen Gesellschaft standen dabei zueinander in einer hierarchischen Beziehung. Das heißt: nicht, *was* gesagt wurde, sondern *wer* etwas sagte, welchem Stand er oder sie angehörte, war entscheidend. Man war entweder Bäuerin oder Adliger oder Kleriker oder Bürger und identifizierte sich alternativlos mit seinem jeweiligen Stand. Die Zuordnung einer Person zu einem Stand oder einer Schicht bezog sich dabei auf das ganze Leben. Individualität in unserem Sinn gab es nicht. Die Menschen waren als ganze, korporativ, mit Leib und Seele, eingebettet in Haushalte, Klöster oder Zünfte und hatten dort ihren Ort, ihre dauerhafte Lebensform. In dieser festen Lebensform fanden sie Sinnsicherheit und eine stabile Identität.

Mit der Industrialisierung der Gesellschaft ändert sich diese Gesellschaftsstruktur grundlegend. Die moderne Gesellschaft ist nun nicht mehr primär nach Schichten geordnet, sondern orientiert sich je länger je mehr an *Funktionen*. Es bilden sich eigenständige Funktionssysteme heraus, die zunehmend unabhängig voneinander operieren, z. B. das Wirtschafts-, das Bildungs-, das Rechts-, das Politik- und das Religionssystem. Gerade am Religionssystem kann man die Veränderungen gut beobachten: Das Religionssystem bildet nicht mehr das Dach der Gesellschaft, es steht nicht mehr hierarchisch an der Spitze und kontrolliert die anderen Teilsysteme, wie das in der ständischen Gesellschaft der Fall war. So ist die Mitgliedschaft in der Kirche heute keine Voraussetzung mehr, um bürgerliche Rechte zu genießen. Das Religionssystem wird vielmehr zu einem Sozialsystem neben anderen – einem System, auf das man mindestens scheinbar leichter verzichten kann als zum Beispiel auf das Wirtschaftssystem. So hat der Kirchenaustritt heute nur noch Konsequenzen in bezug auf die religiöse Dimension des Lebens, nicht aber für den Zugang zu anderen Funktionssystemen und die Teilnahme am sozialen Leben überhaupt.

II. Auswirkungen auf das Individuum

Der Umbau von der ständischen zur funktional differenzierten Gesellschaft brachte weitreichende Auswirkungen für das Selbstverständnis und die Lebenslagen von Individuen mit sich. In der funktional differenzierten Gesellschaft können Menschen nicht mehr voll und ganz in ein gesellschaftliches Teilsystem integriert werden. Sie nehmen vielmehr an vielen *verschiedenen* Funktionssystemen *gleichzeitig* teil. Moderne Individuen müssen sich aufspalten, sie sind gleichsam *dividiert* und partizipieren am Wirtschafts-, Bildungs-, Politik- oder Religionssystem zugleich. Sie können sich dabei mit keinem dieser Funktionssysteme ganz identifizieren. Immer nehmen sie nur zeitweise und in ganz spezifischer Hinsicht an einem Sozialsystem teil. Niklas Luhmann spricht deshalb von der sozialstrukturellen Außenstellung des Individuums: Das Individuum ist Umwelt, nicht Mitte der Gesellschaft. Denn die Gesell-

5. Zum Umbau von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung vgl. N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997, 595–865.

schaft bietet »dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als »gesellschaftliches Wesen« existieren kann.«⁶

Die verschiedenen Funktionssysteme greifen ihrerseits immer nur *partiell* auf Individuen zu. Das Wirtschaftssystem ist interessiert an der Zahlungsfähigkeit eines Individuums, aber nicht an seinem Bekenntnisstand. Das Bildungssystem ist interessiert an den Bildungsbestrebungen eines Individuums, aber nicht an seinen Parteipräferenzen. Im beruflichen Kontext wird Leistungsfähigkeit und Verlässlichkeit erwartet, unabhängig vom Familiensystem – von den Problemen, die die Kinder von der Schule mit nach Hause bringen, von den Schwierigkeiten mit den Eltern, die pflegebedürftig werden, oder den Konflikten mit dem Ehepartner, der frustriert ist, weil so wenig Zeit für Intimität übrig bleibt. Kein Funktionssystem ist an all diesen verschiedenen Lebensbereichen auf einmal interessiert oder vermag sie zu einer Einheit zu integrieren. Diese höchst disparaten Bereiche miteinander zu verbinden, ist allein die schwer lösbare Aufgabe des Individuums.

Gerade weil das Leben heute in so viele unterschiedliche Bereiche aufgesplittert ist, suchen Menschen in Partnerschaft und Familie vielfach so etwas wie eine Heimat, einen sicheren Ort, wo sie als ganze Personen vorkommen können und ernstgenommen werden. Gerade weil man nirgendwo sonst in der Gesellschaft für alles, was einen kümmert, soziale Resonanz findet, steigern sich die Erwartungen und Ansprüche an Liebe und Ehe oft ins Unermeßliche. Aber auch die Liebe kann nicht alles Erleben und Handeln umgreifen. Es ist nicht möglich, am anderen ständig die volle Bestätigung der eigenen Welt zu gewinnen.

Die funktional differenzierte Gesellschaft verlangt von Menschen, sich prinzipiell als Individuen zu verstehen und ihr Leben in vielfältigen, zum Teil sich widersprechenden sozialen Bezügen selbst zu organisieren. Ein Individuum muß heute in der Lage sein, Teilidentitäten für ganz unterschiedliche Kommunikationszusammenhänge zu entwickeln. »Es benötigt ein musikalisches Selbst für die Oper, ein strebsames Selbst für den Beruf, ein geduldiges Selbst für die Familie.«⁷ Was ihm angesichts der Aufsplitterung seines Lebens in plurale Sinnzusammenhänge bleibt, ist das Problem seiner Einheit, seiner *Identität*.

Die Gesellschaft bietet dem Einzelnen zwar immer noch Deutungsmuster und vordifferenzierte Wirklichkeitsbereiche an, sie kann die Ich-Identität eines Menschen aber nicht mehr für alle verbindlich *von außen* bestimmen. Es gibt keine eindeutigen Leitlinien mehr, weder in bezug auf eine für alle plausible Deutung der Gesellschaft noch in bezug auf die individuelle Gestaltung der Biographie. Das Individuum ist auf sich selbst zurückgeworfen und muß selbst auf die Frage antworten können: Wer bin ich? Wie will ich leben? Welche Entscheidung soll ich treffen? Was ist der Sinn meines Lebens im Spannungsfeld verschiedenster gesellschaftlicher Ansprüche? Das aber heißt nicht zuletzt: Einem Individuum wird heute zugemutet, sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben in vielen verschiedenen, nicht-integrierbaren Kontexten geeignet ist.⁸

Keine Institution kann Menschen heute mehr die umfassende Orientierung geben, die vormoderne Versorgungs- und Sinnbezüge vermittelten. Ulrich Beck formuliert:

6. N. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 158.

7. A.a.O. 223.

8. Vgl. a.a.O. 215.

»In der individualisierten Gesellschaft muß der einzelne [...] lernen, sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in Bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen.«⁹ Ein Individuum in der funktional differenzierten Gesellschaft kann dabei sehr viel mehr entscheiden, planen und wählen als dies in der schichtorientierten Gesellschaft. Die damit verbundenen *Freiheitsgewinne*, die Pluralisierung und Demokratisierung der Lebensformen sind unverzichtbare Vorzüge dieser Entwicklung: Alle können nun prinzipiell Zugang zu den Funktionssystemen haben, unabhängig von Stand, Herkunft, Religion oder Geschlecht.¹⁰ Jeder und jede kann prinzipiell sein oder ihr Leben selbst planen und in die Hand nehmen. Aber genau in dieser Chance liegt für viele zugleich das Problem. Nicht wenige Menschen fühlen sich damit *überfordert*. Die Vielfalt möglicher Entscheidungen wirkt verunsichernd und psychisch belastend. Sie kommen nicht zurecht mit dem Orientierungsverlust, dem »metaphysischen Heimatverlust«¹¹, den die gesellschaftsstrukturelle Pluralisierung der Lebensvollzüge mit sich bringt. Außerdem kann ein Individuum heute nicht mehr entscheiden, *nicht* zu entscheiden. Es kann nicht mehr *nicht* wählen. Der moderne Mensch darf nicht nur, er muß seine Identität selbst bestimmen, seine Biographie selbst planen, sein Geschlecht selbst definieren. Menschen müssen heute in der Lage sein, sich selbst Sinn und Identität zu verleihen, ohne sich dabei auf Allgemeines beziehen zu können. Darüber hinaus müssen die Risiken selbstverantworteter Biographieplanung auch bei *gesellschaftlich* bedingter hoher Arbeitslosenzahl *individuell* getragen werden. Gesellschaftlich erzeugte Ansprüche und Widersprüche sind individuell zu verarbeiten und zu lösen.

Nicht mehr Gott oder das Schicksal können für Fehlentscheidungen verantwortlich gemacht werden, die moderne Gesellschaft rechnet vielmehr alle Entscheidungen dem *Individuum* zu. Damit kommen, was zusätzlich belastend ist, neue Formen der *Schuldzuweisung* auf. Was früher als Schicksalsschlag interpretiert werden konnte, ist heute zumindest auch Konsequenz eigener Entscheidungen, die als solche getragen und verarbeitet werden muß. In der Gegenwart werden Entscheidungen getroffen, die die Möglichkeiten der Zukunft einschränken, aber auch erweitern können. »Das geschieht im übrigen, ob man will oder nicht, durch Handeln *und* durch Unterlassen.«¹² Zum Zeitpunkt des Entscheidens ist die Zukunft immer riskant. Sicher ist in der Risikogesellschaft nur, daß es letztendlich keine Sicherheit gibt. Eine Vermeidung von Risiken ist insofern gar nicht möglich. Man weiß nicht im vorhinein, ob die Ehe halten wird oder ob man der Verantwortung für eigene Kinder gerecht wird. Gerade deshalb wird die Taufe von vielen Eltern als Entlastung erlebt, als Teilen der Verantwortung mit der Gemeinde, als Bitte um Hilfe und Segen auf dem riskanten Weg der Erziehung und Begleitung eines Kindes in die Zukunft.

Das neue Zurechnungsschema, das alles dem Individuum zuschreibt, suggeriert, das Individuum sei nun Mitte und Maß der Gesellschaft geworden. Populäre Leitvorstellungen wie Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung verstärken diese Suggestion und halten sie trotz vielfältig widersprechender Erfahrung wach. In Wirk-

9. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 217.

10. Das heißt nicht, daß diese Faktoren beim Zugang zu den Funktionssystemen keine Rolle mehr spielten, sondern lediglich, daß sie keine primäre Differenzierungsform mehr darstellen.

11. P. L. Berger/B. Berger/H. Kellner, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M./New York 1975, 74.

12. N. Luhmann, Risiko und Gefahr, in: ders., Soziologische Aufklärung 5, Opladen 1990, 142.

lichkeit ist das Individuum nur Maß seiner selbst geworden und auch darin hochgradig abhängig von gesellschaftlichen Vorgaben, Standardisierungen und kontingenten sozialen Entwicklungen. Das Individuum befindet sich in der paradoxen Situation, auf der Suche nach seiner Individualität kulturell angebotene Muster laufend zu *kopieren*.¹³ Dabei wird die »Wunschliste der Individualität« – also Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung – »den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. Geht man vom sozialstrukturellen Wandel aus, sieht man dagegen, daß das Individuum sich immer schon in einer Position findet, in der es Individuum zu sein hat. Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht.«¹⁴

Die Identitätsproblematik wird noch dadurch verschärft, daß die Gesellschaft gleichgültig gegenüber Sinnproblemen geworden ist, die in der pluralistischen Moderne jeder und jede selbst zu bewältigen hat, zum Beispiel gegenüber Tod und Sterben. Wie man stirbt und sein Sterben zu verstehen hat, dafür gab es in der mittelalterlichen Gesellschaft allgemein anerkannte Vorgaben, Sinnformen und Rituale, die das Christentum zur Verfügung stellte. Die moderne Gesellschaft kennt *kein einheitliches Sinnzentrum* mehr. Sie hat »den sinnhaft symbolischen Zugriff auf die Sinngebung des Todes, auf seine kommunikative Bewältigung und damit seine kulturelle Verstehbarkeit verloren.«¹⁵ Der Tod wird sozial verdrängt und vernichtet. Anders als in der psychoanalytischen Perspektive geht es hier nicht um eine Verdrängung des Todes aus dem Bewußtsein, sondern um eine Verdrängung aus der *Gesellschaft*, der die sozialen Standards zu einem sinnhaften Verständnis des Todes verloren gegangen sind. Die Sterbe- und Todeserfahrung wird damit zu einem rein individuellen Phänomen. Armin Nassehi und Georg Weber folgern in ihrer ausführlichen Studie zum Thema: »Noch nie war der Tod so vereinsamend, vernichtend und radikal.«¹⁶ Sprachlosigkeit, Unsicherheit und Gehemmtheit angesichts des Todes sind die Folge.

Es ist deutlich: Identitäts- und Sinnprobleme resultieren in der Moderne wesentlich aus ihrer veränderten Gesellschaftsstruktur. Sie sind das *psychische* Pendant einer *gesellschaftlichen* Entwicklung. Zwischen Gesellschaftsstruktur und individueller Lebenslage bestehen demnach vielfältige Zusammenhänge. Die strukturelle Seite individueller Lebensbedingungen zu erfassen und über die gesellschaftliche Bedingt-

13. Die Paradoxie des »homme-copie« hat Luhmann scharf analysiert: vgl. N. Luhmann, Die Auto-poiesis des Bewußtseins, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), Selbstthematizierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987, 25–94.

14. N. Luhmann, Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: ders., Soziologische Aufklärung 6, Opladen 1995, 132. Gerade damit kommen viele, vor allem arbeitslose Jugendliche in den neuen Bundesländern, nicht zurecht. Sie suchen Halt und eine feste Identität in den rigiden Deutungsangeboten des Rechtsradikalismus, allerdings um den Preis einer extremen Reduktion von Komplexität. »Traum und Trauma der Freiheit gehen unversehens ineinander über. Kein Wunder, daß man nachher die Gesellschaft anklagt, sie habe nicht genügend vorgesorgt« (ebd.).

15. A. Nassehi, Sterben und Tod in der Moderne zwischen gesellschaftlicher Verdrängung und professioneller Bewältigung, in: ders./R. Pohlmann (Hg.), Sterben und Tod. Probleme und Perspektiven der Organisation von Sterbebegleitung, Münster 1992, 13.

16. A. Nassehi/G. Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 153.

heit moderner Identitätsprobleme aufzuklären – darin sehe ich eine der großen Herausforderungen, denen Seelsorge in der Moderne zu begegnen hat.

III. Wandlungsprozesse im Geschlechterverhältnis

Bislang war allgemein von Individualisierungsprozessen die Rede. Es kam dabei noch nicht zur Sprache, daß trotz des Zurücktretens von Stand und Herkunft in der Moderne die Individualisierung der Lebensvollzüge zunächst einmal Männern vorbehalten blieb. Die funktionale Differenzierung hat infolgedessen nicht überall für Gleichheit gesorgt, sondern sich zunächst einmal ganz bestimmter Asymmetrien bedient. Das ist insbesondere im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis augenfällig und soll im folgenden dargestellt werden.

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ging mit der *Trennung von Erwerbs- und Familienleben* einher. Das Familien- und Erwerbsleben konnte nicht mehr wie ehemals an einem Ort vollzogen werden – in großen Haushalten, Bauernhöfen oder Handwerksbetrieben, die eine einheitliche Lebenssphäre bildeten. Erwerbs- und Familienleben treten durch die Industrialisierung auseinander. Die räumliche und gedankliche Unterscheidung von Familien- und Berufsleben, von Öffentlichkeit und Privatheit, die uns so selbstverständlich und geläufig ist, ist also verhältnismäßig jungen Datums. Die Differenzierung von Erwerbs- und Familienleben brachte einen *neuartigen Zuschnitt geschlechtlicher Arbeitsteilung* mit sich: Es ist nun Aufgabe der Männer, sich in der *Außenwelt* des Berufs zu bewähren, die Familie zu ernähren und sich aktiv an den verschiedenen Funktionssystemen der Gesellschaft zu beteiligen. Nicht zufällig entsteht in dieser Zeit die aufklärerische Vorstellung, die Männer müßten als »autonome Subjekte« Politik, Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft gestalten.¹⁷

Die Sphäre der Männer war die Öffentlichkeit. Sie repräsentierten das Zentrum der Gesellschaft und hatten die Möglichkeit, das öffentliche Leben zu gestalten, sich zu individualisieren und auszudifferenzieren. Die Frauen der bürgerlichen Gesellschaft wurden dagegen in die *Innenwelt* der Familie verwiesen und hatten für die Regeneration der Familienmitglieder zu sorgen. Sie verblieben in den eher unsichtbaren Grenzen der Mütterlichkeit und Fürsorglichkeit. Sie gestalteten Privatheit und sorgten für Intimität und Häuslichkeit. Die Frauenforscherin Ursula Pasero resümiert: »Während die soziale Sphäre der Männer vor allem die Möglichkeiten der Individualisierung, die Herausbildung von Persönlichkeiten eröffnet (durch Teilhabe an gesellschaftlichem Handeln), stiftet die soziale Sphäre der Frauen eine eher homogenisierende Wirkung: Frauen werden als Gattungswesen festgeschrieben, als undifferenziertes Geschlecht par excellence.«¹⁸

Im Zuge dieser Entwicklung gewinnt die *Mutterschaft* für Frauen eine nie ge-

17. Das ist nicht nur implizite Lesart aufklärerischen Gedankenguts. Fichte weist in seiner Naturrechtslehre explizit darauf hin, daß nur der Mann das Recht habe, sich zu individualisieren. Vgl. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht 1797*, in: *Werke 1797–1798*, hg. von R. Lauth/H. Gliwitzky, Stuttgart 1970, 102.

18. U. Pasero, *Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter*, in: dies./F. Braun (Hg.), *Frauenforschung in universitären Disziplinen. »Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...«*, Opladen 1993, 27.

kannte Bedeutung. Von der Mutter wird nun kulturell ein intimes Verhältnis zu ihren Kindern verlangt. Der Betreuung des Kleinkindes durch die Mutter wird ein extrem hoher Stellenwert eingeräumt und die Mutterrolle außerordentlich anspruchsvoll ausgebaut.¹⁹ Es ist erst das 19. Jahrhundert der westlichen bürgerlichen Kultur, das so großen Wert auf Mutterschaft legt und die Identität von Frauen ganz eng mit konkreter und sozialer Mutterschaft verbindet. Frauen werden jetzt primär als Gebärerinnen, Erzieherinnen und Mütter verstanden. Ihre Kultur wird von ihrem Körper abgeleitet. Auf der Grundlage eines eigenartig verzerrten Naturverständnisses entfaltet sich eine erstaunlich ausgeprägte »bürgerliche Geschlechtermetaphysik«²⁰, mit deren Revision wir immer noch befaßt sind.

Die uns vertraute Vorstellung von der Geschlechterrollenverteilung, von dem, was die Identität einer Frau oder eines Mannes bestimmt, hat sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Daß es sich dabei um *kulturelle Deutungsmuster* und *soziale Konstruktionen* und keineswegs um natürliche Gegebenheiten handelt, ist nicht zuletzt durch die Individualisierungsprozesse seit Ende der sechziger Jahre evident geworden. Seither beginnen nun auch Frauen in großer Zahl, an der funktional differenzierten Gesellschaft zu partizipieren und sich zu individualisieren. Sie vollziehen den im 18. und 19. Jahrhundert fast ausschließlich Männern vorbehaltenen Individualisierungsschub und holen auf ihre Weise nach: mit Erwerbsarbeit, Ausbildung, Berufsleben, Hochschulbildung, Alleinleben, Alleinerziehung, ebenso wie Scheidung, Verzicht auf Kinder, Verzicht auf Ehe und Verzicht auf Heterosexualität – um nur einige Stichworte zu nennen.²¹

Die Individualisierung von Frauen hat weitreichende Veränderungen im Bereich von Ehe, Familie und anderen Lebensformen mit sich gebracht und damit zugleich die Allgemeingültigkeit *bipolarer Identitätsvorstellungen* von Frauen und Männern in Frage gestellt. Wenn Frauen tun, was bislang nur Männer getan haben, und nun zum Teil auch Männer tun, was bislang Frauen vorbehalten war, dann ist nicht mehr eindeutig, was es bedeutet, eine Frau oder ein Mann zu sein. Die Grenzen zwischen den Geschlechtern verwischen sich, die Polarität im Geschlechterverhältnis schleift sich ab. Während traditionelle Lebensformen geradezu riskant werden, weil sie keine lebenslangen Sicherheiten mehr gewähren, bilden sich historisch neue Muster heraus. Das verändert nicht nur das Verhältnis der Geschlechter zueinander, sondern auch von Frauen untereinander. Frauen stellen nun keine homogene Gruppe mehr dar, sondern differenzieren sich aus in berufstätige Frauen mit und ohne Kind und Mann, in Frauen, die nach wie vor die klassische Hausfrauen- und Mutterrolle pflegen, in lesbische oder bewußt alleinlebende Frauen, in verheiratete und zugleich beruflich ambitionierte Frauen usw.

19. Die Freistellung und Spezialisierung von Frauen auf mütterliche Aufgaben stellt historisch und interkulturell betrachtet eine Ausnahme dar. Vgl. H. Tyrell, Überlegungen zur Universalität geschlechtlicher Differenzierung, in: J. Martin/R. Zoepffel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg/München 1989, 60. Vgl. ausführlich, auch zum folgenden: Karle, 26–49 u. 166–205.
20. H. Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: KZSS 38, 1986, 480.
21. Vgl. U. Pasero, Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, in: T. Wobbe/G. Lindemann (Hg.), Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a.M. 1994, 287. Vgl. auch: E. Beck-Gernsheim, Vom »Dasein für andere« zum Anspruch auf ein Stück »eigenes Leben«. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: Soziale Welt 34, 1983, 307–340.

Die damit einhergehenden Freiheitsgewinne für Frauen liegen auf der Hand. Aber auch diese Freiheitsgewinne gehen, realistisch betrachtet, mit psychischen und sozialen Folgeproblemen einher. Sie machen das Zusammenleben der Geschlechter schwieriger und anspruchsvoller. In einer Ehe sind nun zwei Hauptbiographien aufeinander abzustimmen. Es stellt sich die Frage, wer gegebenenfalls bereit ist zum beruflichen Verzicht oder zum Verzicht auf einen gemeinsamen Wohnort oder zum Verzicht auf ein Kind. Mit der Individualisierung von Frauen und ihrem gestiegenen Selbstbewußtsein müssen in einer Partnerschaft nun auch viel mehr Fragen als früher diskutiert und entschieden werden – z. B., wenn es um die Wahl des Familiennamens oder um die Bestimmung des Wohnortes oder auch nur um die Regelung des gemeinsamen Alltags geht. Damit wächst – neben der Bereicherung und Horizonsweiterung, die ein gleichberechtigtes Leben mit sich bringt – auch das Potential an *Streit und Konflikt*. Durch die Pluralisierung der Lebensformen gerät eine Ehe zudem viel leichter als früher unter Begründungsdruck – vor allem in Krisenzeiten. »Wer jetzt die Ehe aufrechterhält, der tut dies stets in dem Wissen, daß es Auswege gibt: Man könnte auch anders.«²² Eine frei gewählte Ehe muß sich heute im Horizont alternativer Möglichkeiten als »bestmögliche« bewähren.

Auch in bezug auf die Wandlungsprozesse im Verhältnis der Geschlechter gehen die neuen Freiheitsgewinne demnach mit Folgeproblemen einher, die im Alltag der Seelsorge begegnen.

IV. Soziologische Aufklärung in der Seelsorge

Gerade die Überforderungstendenz funktionaler Differenzierung, die Komplexität und Unübersichtlichkeit des modernen Lebens, die biographischen Unsicherheiten und Ängste, die sich im Hinblick auf ungewisse Zukunftserwartungen ergeben, bewegen heute viele Menschen in der Seelsorge. Werden solche Problemlagen in der Seelsorge lediglich als individuell-psychische Konflikte wahrgenommen, wird die vielbeklagte narzißtische Fixierung verstärkt, statt als gesellschaftsstrukturell erzeugtes Problem erkannt. Es ist deshalb unabdingbar, daß Seelsorgerinnen und Seelsorger die *gesellschaftsstrukturelle* Seite moderner Problemlagen erfassen und damit zu einer *soziologischen Aufklärung* über die enge Verzahnung von Sozialität und Individualität beitragen. Eine soziologisch aufgeklärte Seelsorge weist auf die Grenzen und die gesellschaftliche Bedingtheit moderner Individualitätsansprüche hin und ermöglicht gerade so eine *realistische Selbstwahrnehmung* und zugleich eine realistische Wahrnehmung der sozialen Bezüge, in denen ein Individuum lebt.

Wer die enge Verzahnung von Individualitätsentwicklung und Gesellschaftsstruktur erkannt hat, wird die Suche nach der eigenen Identität oder dem wahren Selbst nicht mehr naiv unterstützen können, so, als ob es sich dabei um ureigenste psychische oder gar ontologisch bedingte Bedürfnisse handelte. Der oder die weiß um die gesellschaftlich bedingte Notwendigkeit, sich selbst eine Identität zuzulegen und vor allem auch um die Widersprüchlichkeit, die jeder solche Versuch in der funktional differenzierten Gesellschaft mit sich bringt. Die reflektierte Seelsorgerin stellt deshalb in Rechnung, daß die Vorstellung vom selbstbestimmten Individuum ein gesellschaftlicher und kultureller Mythos ist und nicht einfach unserer Seele entspringt.

22. U. Beck/E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990, 127.

Gerade dadurch, daß individuelle Selbstdeutungsmuster als sozial hervorgebrachte identifiziert werden, ist es möglich, sich von ihnen zu distanzieren und die Ängste, Unsicherheiten und Zerrissenheiten moderner Individuen ernstzunehmen.

In diesem Zusammenhang kann es für Menschen in der Seelsorge sehr entlastend sein zu erkennen, welche *sozialen* Bedingungen die individuelle Lebenslage beeinflussen und einschränken, auch wenn die damit verbundenen Probleme in aller Regel individuell gelöst werden müssen. So ist, soziologisch betrachtet, die Aufrechterhaltung einer Ehe, die in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft »nur« auf Liebe basiert und durch keine weiteren Faktoren, wie z. B. wirtschaftliche Interessen, gestützt wird, keineswegs selbstverständlich, zumal, wenn zwei anspruchsvolle Hauptbiographien aufeinander abgestimmt und die weiblichen und männlichen Rollenidentitäten selbst festgelegt werden müssen. Der Hinweis auf die sozialen Bedingungen macht deutlich, daß es nicht sinnvoll ist, die Schuld am Versagen einer Ehe allein einer Person individuell zuzurechnen. Zugleich weist die Sensibilisierung für die Nichtselbstverständlichkeit und gleichzeitig hohe Leistungsfähigkeit einer solchen Lebensform unrealistische und illusionäre Erwartungen an die Ehe zurück und eröffnet gerade dadurch *neue Glücksmöglichkeiten*.

Es geht bei alledem nicht darum, die Gesellschaft zu beschuldigen. Die Gesellschaft hat keine Adresse, hinter ihr steht kein Autor, der sie steuert und ein bestimmtes Ziel verfolgt. Das weit verbreitete Denken, daß »die da oben« die Gesellschaft regieren, wird der Komplexität der modernen Gesellschaft nicht gerecht. Die funktional differenzierte Gesellschaft hat eine *Eigendynamik* entwickelt, mit der unsere Lebensformen und unsere Identitätsvorstellungen eng verwoben sind – sie steht uns nicht wie eine gleichsam personale Macht gegenüber. Weder *die* Wirtschaft noch *die* Politik und schon gar nicht einzelne Personen steuern die Gesellschaft. Wer hier nach Sündenböcken sucht, bringt sich um die Chance, anderen Menschen wirklich weiterzuhelfen – in bezug auf die Chancen, die das moderne Leben mit sich bringt, aber auch in bezug auf die psychischen Folgelasten, die zu tragen und zu verarbeiten sind.

Es ist auf diesem Hintergrund höchst fragwürdig, Menschen in der Seelsorge zu empfehlen, ihre eigenen Wünsche, Bedürfnisse, Neigungen und Interessen ungehemmt zu kommunizieren. Diese müssen dann selbst und allein sehen, wie sie mit den entsprechenden *Enttäuschungslasten* fertig werden. Durch die einseitige und unrealistische Betonung der Selbstverwirklichung und Einmaligkeit des Individuums werden die gesellschaftlichen Prozesse der Vereinsamung und Auflösung gemeinsamer Formen begünstigt und vorangetrieben, statt daß ihnen entgegengewirkt wird. Ein Individuum *ohne stabile Sozialformen* muß verkümmern und wird durch den scheinbar unmittelbaren Bezug auf sich selbst unreflektiert den hochwirksamen Standards der Mediengesellschaft und den normativen Vorgaben und Deutungsmustern von Werbung und Konsum ausgeliefert. Es ist deshalb ganz und gar unrealistisch, Individualität abgesehen von Sozialität definieren zu wollen und eine autonome Persönlichkeit vor allem über die Emanzipation von alten Traditionen zu begreifen. Gerade eine starke Persönlichkeitsentwicklung kann auf eine *fördernde Gemeinschaft*, auf *überindividuelle Standards* und die *Pflege gemeinsamer Erinnerungen, Erfahrungen und Traditionen* nicht verzichten.²³ Erst diese Art der differenzierten und vielfältigen Selbstbildung ermöglicht es dem Individuum, sich kritisch

23. Vgl. M. Welker, Dem Tun Gottes aufmerksam folgen, in: Evangelische Aspekte 3/97, 5f.

und damit reflektiert auf gegenwärtige Moralen und Trends zu beziehen und sich dem Druck zum Kopieren zu entziehen.

Auch die Forderung, identisch zu sein und zu bleiben, erweist sich auf diesem Hintergrund als problematisch und naiv. Die moderne Gesellschaft bietet für eine solch einheitliche Identität gar keine konstanten Rahmenbedingungen mehr. Friedrich Schleiermacher hat als einer der ersten Sozialtheoretiker der Moderne²⁴ darauf aufmerksam gemacht und sehr viel anspruchsvollere Muster der Identitätsbildung beschrieben. Schleiermacher problematisiert die Einseitigkeiten der individuellen Wahrnehmungsfähigkeit und wendet sich gegen ein Individualitätsverständnis, das einer Selbstverabsolutierung der eigenen, partikularen Lebenswelt Vorschub leistet, statt diese zu relativieren. Schleiermacher beschreibt Sozialformen, in der die individuelle Persönlichkeit gerade durch die *wechselseitige* Mitteilung und Wahrnehmung möglichst *vielfältiger* Anschauungen und Perspektiven und durch *Rücksichtnahme und Sensibilität* für das fremd bleibende andere Individuum gebildet und gesteigert wird. Unabdingbar für ein solch anspruchsvolles, *intern reich relationiertes* Identitätsverständnis ist die *Religion*. Denn die Religion zeigt dem Menschen, daß er sich nicht aus sich selbst heraus erkennen kann, »daß er mithin jener Selbstvergewisserung in der Kommunikation des Eigenen und der Erweiterung der eigenen Sphäre durch Hören der Selbstmitteilungen Anderer bedarf. Die Religion zeigt dem Menschen an, daß er sich nur in solcher Kommunikation erkennen kann.«²⁵

V. Seelsorge als religiöse Kommunikation

Unter manchen Seelsorgerinnen und Seelsorgern kursiert immer noch die Annahme, die Menschen heute hätten kein Interesse mehr an Religion und fühlten sich durch das Angebot christlicher Sinnformen nur peinlich berührt und fremdbestimmt. Das mag im Einzelfall zutreffen, aber in der Regel reagieren Menschen in der Seelsorge positiv auf den Vorschlag, ein Gebet zu sprechen oder einen Psalm zu lesen. Sie sind nicht selten enttäuscht, wenn die Pfarrerin oder der Pfarrer sich überhaupt nicht als geistliche Person zu erkennen gibt.²⁶ Die Bereitschaft, sich mit Glaube und Kirche auseinanderzusetzen, ist in der Gesellschaft generell größer als innerkirchlich vermutet. Dies bestätigen die Ergebnisse der Studie der Unternehmensberatung McKinsey im evangelischen Dekanat München.²⁷ Die Studie schlägt der evangelischen Kirche in München vor, auf die Lebenslagen und Lebensformen der Menschen der großstädtischen Gesellschaft sensibel einzugehen und eine für die Mitglieder verständliche und relevante Diskussion der *religiösen* Frage zu führen. Die Kirche kann dabei an die hohe Wertschätzung der Kasualien und die Bejahung der Diakonie auch

24. Vgl. B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin/New York 1995, 523.

25. A.a.O. 527. Vgl. auch: F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, hg. von G. Meckenstock, in: KGA I/2, Berlin/New York 1984, 267ff.

26. Darauf hat schon J. Scharfenberg hingewiesen, vgl.: *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1990², 114. Vgl. auch P. Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 1996³, 36ff.

27. *Das Evangelische München-Programm. Evangelisch-lutherisches Dekanat München. Zusammenfassung der ersten Projektphase*, München, im April 1996.

durch kirchendistanzierte Mitglieder anknüpfen – also an klassische kirchliche Aufgabengebiete.

Modern und zeitgemäß kann Seelsorge in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft nur sein, wenn sie den Mut hat, religiöse Kommunikation zu sein, wenn sie die *lebensorientierende Funktion* von Religion im Zusammenhang von Lebensbegleitung und Identitätsentwicklung ernst nimmt und zur Geltung bringt. Mit dieser *Konzentration* auf religiöse Kommunikation geht zugleich eine *Selbstbeschränkung* seelsorgerlicher Kompetenzen einher: Seelsorge ist *keine Therapie*, sie begegnet Menschen nicht unter dem Leitgesichtspunkt von Krankheit und Gesundheit. Dafür ist in unserer Gesellschaft das Gesundheitssystem eigens ausdifferenziert. Seelsorge betrachtet das Leben eines Menschen – und zwar das Leben in all seinen Bezügen – vielmehr in *spezifischer*, nämlich religiöser Hinsicht.²⁸

Mit dieser Selbstbeschränkung und Konzentration nimmt Seelsorge ernst, daß sie Adressatin *bestimmter* und nicht diffuser Erwartungen ist. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind von Berufs wegen auf bestimmte Themen, Fragen und Probleme ansprechbar: auf die Frage nach Gott, die Frage nach Tod und ewigem Leben z. B. Gerade angesichts des ganz und gar »außergesellschaftlichen« und individualisierten Problems von Tod und Sterben ist die Kirche herausgefordert, Menschen religiöse Sinnformen zur Verfügung zu stellen, sie zu begleiten und tröstend für sie da zu sein. Sehr eindrucksvoll ist dieses Bedürfnis und die öffentliche Anerkennung einer solchen seelsorgerlichen Arbeit im Zusammenhang des ICE-Unglücks in Eschede im Juli 1998 in den Medien zum Ausdruck gekommen. Es erschien unmittelbar plausibel, daß angesichts von soviel Zerstörung und Gewalt, von soviel Not und Trauer nicht nur Ärzte und Feuerwehrleute, sondern auch Seelsorgerinnen und Seelsorger gefragt sind. Seelsorger bahrten die Toten auf und beteten für sie – auf diese Weise wurde den Toten mitten im entsetzlichen Chaos Würde und den Helfern Kraft gegeben. Seelsorger empfingen die aufgewühlt und verzweifelt anreisenden Angehörigen mitten in der Nacht, sie organisierten Unterkünfte und kümmerten sich um sie. Seelsorger hörten zu, sie hatten Zeit, Schwerverletzten die Hand zu halten und sie zu trösten. Durch Gebete, die Feier von Gottesdiensten und das Symbol eines spontan errichteten Kreuzes an der Unglücksstelle wurde der Trauer ein öffentlicher Ort und der Klage eine Adresse und eine Sprache gegeben.

Seelsorgerinnen und Seelsorger sind als Vertreterinnen und Vertreter der Kirche herausgefordert, Menschen zu begleiten und ihnen beizustehen *im Horizont christlicher Lebens- und Weltdeutung*. Sie stehen für bestimmte Inhalte und Selbstfestlegungen, nämlich für die anspruchsvollen Denk- und Verhaltensmuster des christlichen Glaubens. Sie sind gefordert beim Deuten und Überwinden von Todesängsten, bei der Begleitung in Trauer und Krankheit, beim Teilen von Verantwortung angesichts von neuem Leben. Seelsorge bedeutet mithin, andere Menschen *im Zeichen einer letzten Geborgenheit in Gott* zu begleiten und dabei vom reichen Schatz *christlicher Sinnformen und Symbole* sensibel und differenziert Gebrauch zu machen.

Gerade in einer gesellschaftlichen Situation, in der die eigene Identität nicht mehr

28. Zum Zusammenhang von Universalität und Spezialisierung bei funktionaler Differenzierung vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 709: »Die Ungewöhnlichkeit funktionaler Differenzierung besteht nicht zuletzt darin, daß spezifische Funktionen [...] auf ein Teilsystem mit Universalzuständigkeit konzentriert werden müssen; also in einer neuartigen Kombination von Universalismus und Spezifikation.«

in einer stabilen Lebensform gefunden und letztlich nichts »Innerweltliches« mehr namhaft gemacht werden kann, das eine kontinuierliche Identität verbürgt, kann das Evangelium von der Liebe Gottes als Entlastung und komplexe Ressource für eine differenzierte Identitätsentwicklung erfahren werden. Nach biblisch-christlichem Wirklichkeitsverständnis ist das Kontinuum individuellen Lebens nicht im Individuum selbst zu verankern, sondern allein in Gott. Dietrich Bonhoeffer formuliert prägnant: »Unser Heil ist ›außerhalb unser selbst‹, nicht in meiner Lebensgeschichte, sondern allein in der Geschichte Jesu Christi finde ich es.«²⁹ Der Mensch ist nach christlicher Auffassung nicht in sich selbst begründet, sondern von jenseits seiner selbst her bejaht und gewollt. Individuen finden deshalb »ihre unzerstörbare Identität außerhalb ihrer selbst und jenseits aller ihrer jeweiligen Beziehung zu innerweltlichen Größen begründet«.³⁰ Diese *Unzerstörbarkeit individueller Identität* vor Gott wird bei den Kasualien zu Beginn und am Ende des Lebens besonders anschaulich. Denn die Kirche als Gemeinschaft Jesu Christi achtet das Individuum in der Taufe, *bevor* es als selbständige Instanz auftreten kann, und in der Beerdigung, *nachdem* es als selbständiges Wesen zu existieren aufgehört hat.³¹

Seelsorge sollte ihre Modernität nicht länger dadurch sichern wollen, daß sie sich inhaltlich möglichst neutral verhält und sich auf das Einfühlen in individuelle Bedürfnislagen unter Absehung sozialer Kontexte beschränkt. In der modernen, pluralistischen Gesellschaft ist Seelsorge vielmehr gerade als *religiöse* Kommunikation unersetzlich. Mit einer solch profilierten Bestimmung käme Seelsorge zudem aus der Konkurrenzstellung zur Therapie heraus und befreite sich von der Abhängigkeit von therapeutischen Denk- und Praxisformen. Wird Seelsorge als religiöse Kommunikation, als eine der vielfältigen Formen der Mitteilung des Evangeliums verstanden, ist sie *unterscheidbar* von säkularer Beratung und damit zugleich auch wieder für diese interessant. Sie ist damit als ein anspruchsvoller Sinnanbieter kenntlich und überläßt das Feld nicht einfach kritiklos der Esoterik oder anderen Weltanschauungen. Sie vertritt differenziert das christliche Wirklichkeitsverständnis in Konkurrenz zu anderen Wirklichkeitsverständnissen und begegnet Menschen ganz bewußt in einem spezifischen, nämlich religiös geprägten Erwartungszusammenhang.

VI. Christliche Sinnformen als Ressource seelsorgerlicher Kommunikation

Eine religiös qualifizierte Seelsorge setzt grundlegende Regeln der Gesprächsführung voraus. So begegnet eine kompetente Seelsorgerin anderen Menschen mit Wertschätzung und Einfühlungsvermögen, sie kann aktiv zuhören, ist interessiert für fremde Lebenszusammenhänge, höflich und taktvoll. Sie kann ihre eigenen Erfahrungen unterscheiden von dem, was ihr erzählt wird, und hat gelernt, kritisch gegenüber sich selbst und ihren Wahrnehmungen zu sein. Aber christliche Seelsorge ist mit gelungener Beziehungsarbeit und qualifizierter Gesprächsführung noch nicht hinreichend bestimmt. Christliche Seelsorge verfügt darüber hinaus über ein spezifisches Repertoire an *differenzierten religiösen Sinnformen*, die den Horizont der seelsorgerlichen

29. D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 1985²⁰, 44.

30. R. Preul, *Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie*, Gütersloh 1980, 187.

31. Vgl. M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995, 88.

Ich-Du-Beziehung transzendieren und auf etwas Drittes, die religiöse Sachthematik, Bezug nehmen, die Halt gibt und neue Perspektiven zu eröffnen vermag.³² Die reiche und differenzierte Sprachkraft religiöser Texte und Symbole stellt dabei eine unschätzbare Ressource für die seelsorgerliche Kommunikation dar. Dies ist im folgenden im Zusammenhang der gemeindlichen Seelsorgepraxis zu konkretisieren und zu veranschaulichen.

Christliche Sinnformen wie Gebete, Psalmen, Lieder stellen eine Sprache zur Verfügung, die individuelle Erfahrung erschließt und zugleich transzendiert. Der Einzelne bleibt nicht sich selbst überlassen, sondern wird mit einer Gemeinschaft durch die Geschichte hindurch verbunden. Individuelle Erfahrungen werden mit *überindividuellen Sinnzusammenhängen* verknüpft. Der Einzelne wird aus Einsamkeit und Isolation erlöst, seine innere Erfahrung wird mitteilbar.³³ Durch ihre *Gediegenheit*³⁴ wirken christliche Sinnformen verlässlich und glaubwürdig. So vermitteln die geprägte Sprache und die alten Bilder der Psalmen eine Atmosphäre des Vertrauens und der Geborgenheit. Sie geben der Klage und selbst der Bitterkeit Raum. Sie leihen dem Betroffenen Sprache, wenn die eigenen Worte fehlen, und gewähren selbst dann noch Halt, wenn angesichts eines grausamen und viel zu frühen Sterbens die eigenen Worte versagen.

Im *Gebet* wird in Bitte und Dank auf das Gehörte bestätigend Bezug genommen. Der einzelne Mensch bleibt mit seinen Erfahrungen dabei nicht allein, sondern wird hineingenommen in die Gemeinschaft mit Gott. Zugleich werden seine Gefühle intensiviert: Schmerz, Freude und Leid werden in voller Wucht erfahren und zugleich gehalten. Indem die Gefühle vor Gott gebracht werden, werden sie legitimiert und objektiviert. Oft läßt sich in der dichterischen, überindividuellen Sprache des geformten Gebetes dabei mehr sagen als im freien Gebet. Die Formulierungen des überlieferten Gebets bieten dem Individuum einen Ort, sich mit seinem Anliegen darin einzufinden und gewähren zugleich Distanz. Ein abschließendes Vaterunser kann das Einstimmen des Gegenübers in das Gebet ermöglichen. Im Segen wird die Nähe Gottes priesterlich und sichtbar zugesprochen.³⁵

Aber nicht nur in den Grenzsituationen von Krankheit und Tod stellt sich die Frage nach Halt, Sinn, Geborgenheit und Identität. In der Moderne gilt grundsätzlich, daß wir im sensiblen Umgang mit dem reichen Schatz christlicher Texte, Sprachformen, Lieder und Gesten den Menschen helfen können, den ständigen und trivialen Bezug auf sich selbst heilsam zu unterbrechen, von der unmittelbaren Fixierung auf sich selbst zu entlasten und mit »Jenseitigem« und Überindividuellem zu verbinden.

32. Der Pfarrberuf ist soziologisch betrachtet eine Profession. Eine Profession zeichnet sich durch eine dreistellige Beziehung zwischen Funktionsrolle, der Rolle des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin, der Komplementärrolle, der Rolle des Gemeindeglieds in der Seelsorge, und einer kulturell relevanten Sachthematik aus. Die Vermittlung des Kontakts zu kulturellen Thematiken ist zentral für eine Profession. Bei der Pastoralpsychologie gewinnt man zuweilen den Eindruck, daß sich die Pflege der zweistelligen Beziehung zwischen den Interagierenden verselbständigt und die Vermittlung mit der religiösen Sachthematik in den Hintergrund gerät. Zu diesem Professionsbegriff vgl. ausführlich: R. *Stichweh*, Professionalisierung, Ausdifferenzierung von Funktionssystemen, Inklusion, in: ders., *Wissenschaft, Universität Professionen. Soziologische Analysen*, Frankfurt a. M. 1994, 362–378.

33. Vgl. Scharfenberg, 85. Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Scharfenberg vgl. Karle, *Seelsorge in der Moderne*, 62–165.

34. Vgl. zu diesem Begriff: Welker, *Dem Tun Gottes aufmerksam folgen*, 9.

35. Vgl. auch Bukowski, 90ff.

Gerade die moderne Gesellschaftssituation legt es nahe, Möglichkeiten und Angebote der *Störung und Relativierung* der gesellschaftlich quasi vorgeschriebenen Egozentrik zur Verfügung zu stellen und nicht mit Verstärkung und Betonung von Innerlichkeit und Selbstbezüglichkeit zu reagieren. Denn die fremde, christliche Symbolsprache vermittelt ungewohnte Perspektiven der eigenen Welt und Person. Sie verfremdet die eigene Welt und eröffnet *neue Dimensionen der Selbst- und Fremdwahrnehmung*. Fulbert Steffensky formuliert: Ich lerne sehen, indem »mir etwas Neues und Fremdes gegenübertritt, in ungewohnter Sprache und in noch nicht gelernten Bildern. [...] Die fremde Sprache verhält sich störend zu mir selbst. Sie stört meine geläufigen Selbstwiederholungen in der eigenen Sprache. Wenn ich nur mich selbst zur Kenntnis nehme, dann kann sich mein Leben kaum verändern. Die fremde Sprache ist eine Unterbrechung meiner selbst, und sie ist ein Heilmittel gegen die Selbstprovinzialisierung. Sie enthält störende Geschichten gegen das, was ich immer schon von der Welt und mir selbst gewußt habe.«³⁶

Biblische Metaphern, christliche Symbole und Geschichten stören die alltäglichen Wahrnehmungsmuster, Zuordnungen und »Spiele ohne Ende« (Watzlawick). Sie lassen das eigene Leben in einem neuen Licht sehen. In dieser *Differenz der Perspektiven* liegt ihre *kreative Kraft*. Biblische Symbole und Geschichten stellen unsere Vorannahmen über die Welt und uns selbst in Frage und distanzieren auf diese Weise von der dominierenden Sprachkonvention und dem geläufigen Alltagswissen. Gerade in ihrer Fremdheit und Sperrigkeit liegt deshalb ein nicht zu unterschätzendes Moment ihrer Wirksamkeit. Denn der Mensch ist immer auch Gefangener seiner eigenen Perspektive und bedarf der heilsamen Erweiterung seiner Sicht. Auf diesem Hintergrund läßt sich auch der in der Seelsorgediskussion vielfach verfernte »Bruch« in Thurneysens Seelsorgekonzeption neu interpretieren und rehabilitieren. Wolfram Kurz hat zu Recht darauf hingewiesen, daß es Thurneysen keineswegs um ein autoritäres Gesprächsverhalten gehe, sondern darum, im Horizont des Wortes Gottes »eine völlig neue und ganz andere Art des Problem- und Selbstverständnisses zu eröffnen. Die Differenz der Perspektiven macht den Bruch aus.«³⁷

Diese Differenz der Perspektiven kann auch im *Dank* ausgedrückt werden, zum Beispiel angesichts der glücklichen Lebensbilanz eines Jubilars. Im Gebet kann ich Gott für alles Gute und Gelungene im Leben danken und rechne es nicht mir selbst zu. Seelsorge hat es häufig mit Problemen und Konflikten zu tun. Das sollte nicht zu einer rein defizitorientierten Perspektive führen – auch hierin unterscheidet sich Seelsorge von Therapie. Seelsorge bezieht sich *auf das ganze Leben*, nicht nur auf Krisen und Konflikte. Gerade bei Geburtstagsbesuchen, aber auch bei Tauf- und Traubesuchen kann die Freude und Dankbarkeit im Vordergrund stehen. Dann gilt es, nicht nur mit den Weinenden zu weinen, sondern sich auch mit den Fröhlichen zu freuen – z. B. mit einem Danklied oder Dankpsalm. Dietrich Bonhoeffer hat zu Recht und nachdrücklich darauf hingewiesen: »Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.«³⁸ Darüber hinaus wirkt das Kirchen-

36. F. Steffensky, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 1989, 130.

37. W. Kurz, *Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfernten poimenischen Kategorie*, in: PTh 74, 1985, 440. Vgl. auch Bukowski, 38ff.

38. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1983¹², 156.

jahr mit seiner sich wiederholenden und zugleich Sonntag für Sonntag je verschiedenen Vergegenwärtigung und Darstellung des Lebens Jesu Christi als *Muster der Gestaltung des Lebens*, als Sinnhorizont, der nicht in mir selbst, sondern in einer fremden und zugleich übergreifenden Geschichte gefunden wird.

VII. Seelsorge in der Parochie

Es ist eine besondere Herausforderung von Seelsorge in der Moderne, verunsicherten und überforderten Individuen in der funktional differenzierten Gesellschaft zu zeigen, daß die Kommunikation des Evangeliums von der Liebe Gottes die Kraft hat, tragfähige Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart zu finden. Das heißt nicht, daß kirchliche Beratungsstellen überflüssig würden, aber es heißt sehr wohl, die spezifischen Möglichkeiten und Ressourcen der »ganz normalen« parochialen Seelsorge aufzuwerten und wieder wahrnehmen und würdigen zu lernen.

Zu den besonderen Chancen parochialer Seelsorge gehört, daß Menschen *vor Ort* aufgesucht werden, daß Pfarrerrinnen und Pfarrer oder der Besuchsdienst zu den Menschen gehen und sie nicht die hohe Hürde überwinden müssen, zum Pfarrer zu kommen. Der *Hausbesuch* ermöglicht dabei in einer selbstverständlichen Weise Einblick in den sozialen Kontext und die Lebenswelt von Gemeindegliedern. Ohne viel Aufwand nimmt der Pfarrer oder die Pfarrerrin beim Hausbesuch wahr, wie jemand lebt, wie in einer Familie kommuniziert wird, wem viel Achtung zuteil wird, wer abseits steht und welche Regeln im konkreten sozialen Kontext gelten. Er oder sie gewinnt in kürzester Zeit ein sehr komplexes Bild und bekommt dabei sehr viel mehr zu Gesicht, als ein Therapeut jemals sehen wird. Der oder die Besuchte fühlt sich gewürdigt, herausgenommen aus der Masse anonymer Menschen und wahrgenommen als Gemeindeglied. Nicht selten nutzt der oder die Besuchte die seltene Gelegenheit, mit dem Pfarrer oder der Pfarrerrin, die nach wie vor ein hohes Vertrauen genießen, über ihr Leben und ihre Erfahrungen zu sprechen. Gerade die »Zufälligkeit« und Beiläufigkeit, die Gespräche zwischen Tür und Angel, die Niedrigschwelligkeit seelsorgerlicher Kommunikation sind eine besondere Chance parochialer Seelsorge, insbesondere für Menschen, die von sich aus nie eine Beratung aufsuchen würden.

Die Parochie stellt darüber hinaus noch eine weitere wichtige Ressource für Menschen in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft dar. Die christliche Gemeinde vor Ort kann in der individualisierten Moderne die Funktion eines *sozialen Netzwerkes* übernehmen. Der Sozialpsychologe Heiner Keupp hat darauf hingewiesen, »daß Menschen mit einem [...] ressourcenreichen Netzwerk mit Bedrohungen, Belastungen und Konflikten besser fertig werden, als Menschen mit einem reduzierteren Netzwerk«. ³⁹ Gerade da, wo Netzwerke auf der Basis der vorhandenen psychischen und sozialen Ressourcen nicht von selbst entstehen können, gilt es, die für ein Individuum relevante Gemeinde zu erfassen und damit neue Handlungsmöglichkeiten zu erschließen und zu fördern. Die Gemeinde vor Ort bietet dafür günstige Voraussetzungen. Sie faßt höchst unterschiedliche Menschen zu verschiedenen Sozialformen zusammen – im Gottesdienst, in der Altenarbeit, dem Besuchsdienstkreis, der Eltern-Kind-Arbeit, der Frauen- und Männerarbeit usw. Die Gemeinde vor Ort wird

39. H. Keupp, Sozialisation durch psychosoziale Praxis, in: K. Hurrelmann/D. Ulrich (Hg.), Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, 4., neubearb. Auflage, Weinheim/Basel 1991, 480.

damit zu einer wichtigen Ressource nicht zuletzt für diejenigen Gemeindeglieder, die ohne ein stabiles Familiennetz leben müssen oder aus biographischen Gründen die Freiheitsgewinne der Moderne eher als Bedrohung denn als Chance empfinden. Die Gemeinde stellt ein Netzwerk *sozialer Geselligkeit* dar, in dem Individuen ihre eigene Identität im Zusammensein mit anderen bilden und weiterentwickeln können – im wechselseitigen Austausch ihrer eigenen Erfahrungen, aber auch in Auseinandersetzung mit den vielfältigen Erfahrungen der biblisch-christlichen Tradition.⁴⁰

Seelsorge hat als religiöse Kommunikation, als Kommunikation des Evangeliums eine unersetzbare Funktion für die Menschen in der Moderne. Nur wenn Seelsorge ihr spezifisch christliches Profil zur Geltung bringt, wenn sie ihre differenzierten Deutungsmuster und die gediegenen christlichen Sinnformen in die Kommunikation einbringt, wenn Seelsorge die spezifischen Chancen der Gemeinde vor Ort würdigt und nutzt, nur dann wird sie den Herausforderungen der Gegenwart gerecht. Dann stellt sie Orte bereit für die Klage, aber auch für die Dankbarkeit und das Lob Gottes. Dann ermutigt Seelsorge dazu, das Leben unter den Bedingungen der Moderne in christlicher Verantwortung zu gestalten. Dann läßt sie sich umsichtig auf die Verängstigten und Verunsicherten, die Orientierungslosen und Überforderten ein und begleitet sie taktvoll im Vertrauen auf Gott in die Zukunft.

Zusammenfassung

Für eine soziologisch sensible, realistische Seelsorge ist es unabdingbar, die enge Verzahnung von gesellschaftlicher Struktur und individueller Lebenslage, von sozialen Vorgaben und individuellen Identitätsmustern zu erkennen und auf diese Weise zu einer realistischen Selbst- und Fremdwahrnehmung beizutragen. Den psychischen Folgelasten der funktional differenzierten Gesellschaft wird Seelsorge nur dann gerecht, wenn sie sich als religiöse Kommunikation versteht und Menschen im Horizont christlicher Lebens- und Weltdeutung taktvoll und umsichtig an biographisch bedeutsamen Schnitt- und Krisenpunkten begleitet. Christliche Seelsorge kann dabei auf einen reichen Schatz von religiös bewährten Sinnformen und Symbolen zurückgreifen, die eine überindividuelle Sprache zur Verfügung stellen. Sie weiß die vielfältigen Chancen und Ressourcen gemeindlicher Seelsorge differenziert zu nutzen.

40. Friedrich Schleiermacher entwickelte in seiner Theorie des geselligen Betragens dieses Konzept der freien Geselligkeit, das paradigmatischen Charakter für die Kirche und ihre Sozialformen hat, vgl. F. Schleiermacher, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, hg. von G. Meckenstock, in: KGA I/2, Berlin/New York 1984, 163–184.